

26. Per la critica della democrazia politica. *Einleitung*

Il singolo non può mai perdersi così  
totalmente come un uomo moderno  
oggi si perde nella massa.

ELIAS CANETTI, *Massa e potere*

Si, lo so, è un vezzo. O forse una consuetudine: modi di dire, maniere di pensare, che tornano sempre lì, a chi ha aperto la porta della *Kritik*, quella sociale, e l'ha puntata sul nemico di classe. Alla fine, un omaggio a chi dobbiamo quello che siamo: *Zur Kritik der politischen Oekonomie. Einleitung*. Soprattutto quella detta del '57, concettualmente ardua, che scoprimmo insieme ai *Grundrisse*. Ce la fece leggere, filosoficamente, Della Volpe. Poi la leggemo, politicamente, insieme agli operai. Una miniera di pensiero altro. Ma c'è quell'altra, del '59: classica, popolare, programmatica, didattica, quasi quanto l'inarrivabile *Manifesto*. Ma che si possa *introdurre* un *Per la critica*, questo è di per sé un compito affascinante. Ti attira, come sanno attirare forse solo i corpi. Di un corpo di pensiero infatti si tratta. Così va affrontato, attraversato, e amato.

A questo punto, l'idea di libertà deve ripartire da sé. E allora non può che rifare i conti con la propria precedente coscienza filosofica. La libertà di oggi e la libertà di ieri è il nuovo titolo che assume la questione storica della libertà degli antichi e della libertà dei moderni. Se non si mette a fuoco l'immaginario simbolico e l'esistenza pratica della libertà dentro la storia del secolo trascorso, lo stesso passaggio politico attuale, postnovecentesco, risulta, come lo è di fatto, per lo

meno appannato, confuso, incolore e tendente al grigio. Se la libertà è un'idea della politica e se la politica si esprime come pensiero e come storia – che è quanto si sta dicendo qui – allora o si riconquistano queste due cose, queste due dimensioni, pensiero e storia, o si perde tutto. Oggi si usa troppo e troppo facilmente la parola libertà per poterla assumere genericamente e farne così *flatus vocis*. L'indicazione è di riproporla come concetto, cioè terreno di lotta, campo di battaglia anche intellettuale: tra modi, metodi, sistemi alternativi di considerare la presenza della politica nel rapporto di società.

La libertà, del resto, è conflitto: così l'hanno definita i pensatori liberali classici, da Locke a Kant, da Stuart Mill a Dewey. La libertà non è ordine: come l'hanno praticata invece i politici liberali, dai capi di governo dell'Inghilterra vittoriana ai governatori di banca dell'Europa monetaria. L'idea di libertà serve a disordinare il campo dei concetti. La pratica della libertà a disordinare il segno dei comportamenti. Liberalismo e comunismo hanno avuto lo stesso destino, di vedere le idee di fondazione rovesciarsi nel loro contrario. Restano due orizzonti teoricamente compatibili. Questo si può dimostrare empiricamente. E questo avviene, sta avvenendo, nel lungo giro di questo discorso.

Non vedo per la libertà umana magnifiche sorti e progressive. Su questo, lo scavalco del secolo e del millennio mi trova muto e solo preoccupato. Non temo il ritorno delle vecchie forme di oppressione. Le tragedie del Novecento sono passate per sempre. Inquietante è solo il ricordo. Ed essenziale è la memoria. I pericoli per la libertà non vengono dal passato. Vengono dal futuro, già in parte visibile nel presente. Non è il totalitarismo antidemocratico, ma il totalitarismo democratico a mettere in questione la natura, l'essenza, la forma, l'anima della libertà umana. Questa frase va spiegata. Subito. Perché è il cuore del problema.

Dico la via attraverso cui sono arrivato ad assumere, filosoficamente, il problema politico della libertà. Una via insolita, discenden-

te dal percorso precedente di lettura delle categorie di fondazione, di sviluppo e di conservazione dello Stato moderno. Di lì, per alcuni anni si è come srotolato un filo di pensiero che andava sotto il titolo, esplicito solo per me, oscuro per altri, di «Per la critica della democrazia politica». Civettando con il linguaggio marxiano, si trattava di riproporre il metodo di *Per la critica dell'economia politica*: attraversamento dell'intera storia delle dottrine, dagli economisti classici alla *Vulgärökonomie*, con la critica delle apparenze ideologiche ma anche con l'assunzione del nocciolo di realtà che lì si esprimeva. In questo caso, attraversare la storia delle teorie, dal costituzionalismo liberale alla sovranità popolare, cogliendone la funzionalità pratica agli apparati di potere, ma anche utilizzando, intellettualmente, la complessità di mediazione delle strutture istituzionali. Intorno a queste cose, dobbiamo sempre di nuovo convincerci che ci troviamo di fronte a una possente costruzione, articolata in forme giuridiche, politiche, statuali, cresciuta e cambiata dentro una sua storia, che va posseduta con gli strumenti di un'altra ragione, per poterla ereditare, combattendola. La politica moderna fino a ieri, e da oggi in poi la sua crisi, vanno prima di tutto introiettate nella coscienza della parte avversa, per poterla alla fine effettivamente superare.

Risultano sbagliate, a questo proposito, tutte e due le idee, le due vie, che hanno avuto corso nel Novecento.

Una, l'azzeramento, tutto e subito, di una intera tradizione costituzionale: l'esperienza sovietista – sempre a quella esperienza fallita bisogna guardare! – di imporre dall'alto, per decreto, la forma dello Stato operaio, dopo e contro quella borghese. Senza la lunga transizione della monarchia costituzionale, dopo le monarchie assolute, non ci sarebbe stata la stabile durata dello Stato di diritto, persino nella forma repubblicana. Passa un secolo dalla Gloriosa rivoluzione inglese alla Dichiarazione dei diritti della Rivoluzione francese. La politica, come la natura *non facit saltus*. È la storia che, a volte, fa salti. E, come bisogna accelerarla quando cammina lenta, così bisogna

frenarla quando corre troppo. Le élite politiche – non il ceto politico, che è sempre la brutta copia delle élite politiche – servono a questo.

È nel rapporto sociale che si produce e si consuma la frattura del movimento e dell'evoluzione. Il conflitto è qui, alla fine, sempre incomponibile. Di interessi si tratta: tra classi, ceti, corpi, individui. Il compromesso sociale è lo stato d'eccezione, rispetto alla norma della relazione conflittuale. Si dà quando c'è crisi. Errore del movimento operaio di ieri è stato di praticare il compromesso dentro la normalità del conflitto, in assenza della crisi. Con la conseguenza di perdere la presa sulla questione sociale: niente più funzione di rappresentanza, niente più capacità di rappresentazione.

La storia costituzionale è invece caratterizzata dal filo quasi ininterrotto della continuità: accumuli, accrescimenti, spostamenti, eredità, inerzie, lunghe lentezze, rare, rarissime, accelerazioni, date da occasionali punti di catastrofe politica, che pur bisogna essere pronti a cogliere. Le istituzioni sono depositi di storia umana eterna. Devi saper fare i conti con la durata. È l'economista che dice: nel lungo periodo siamo tutti morti. Il politico deve saper dire: il breve periodo *nous tue*. La politica è sempre governo della transizione. Allora: il compromesso politico è la normalità. Stato d'eccezione è la rottura rivoluzionaria, che ha come obiettivo, non di spezzare, ma di ricomporre la continuità, con un altro segno. Quello che, nei momenti migliori, ha saputo fare il movimento operaio. Si pensi ad alcuni passaggi della Seconda Internazionale, ad alcune intuizioni dell'austromarxismo, a certe esperienze delle socialdemocrazie nordiche, a certe iniziative del comunismo italiano: gestire la storia costituzionale dentro il conflitto sociale, anzi produrre storia costituzionale per riprodurre conflitto sociale. Senza di questo non c'è politica, c'è la sua crisi, che si ribalta dall'uno all'altro campo, lasciando libero il terreno a pulsioni selvagge, ingovernabili, e alla fine, di fatto, governanti. È il tempo del totalitarismo del capitalismo, che trova qui solo per sé il mondo e il modo della libertà assoluta.

C'è l'altra via, l'altra idea, oggi inesorabilmente vincente. Mettersi

passivamente dentro la continuità, seguire i tempi, accettare tutto, con il proposito di incassare dallo sviluppo il risultato. La storia costituzionale viene qui assunta come inarrestabile, e irreversibile, ma soprattutto non oltrepassabile. La libertà c'è, realizzata nella democrazia. Che cos'altro può esserci? Qui in realtà non c'è una via. Non c'è nemmeno un'idea. Non c'è una via, perché l'impianto è statico. Gli ideologi dell'innovazione economica e sociale sono i più convinti assertori pratici della conservazione politica. Possono cambiare una legge elettorale, mai un impianto istituzionale. Eppure nulla come una Costituzione va, non una volta per tutte sovvertita, ma continuamente riformata. Costituzione nel doppio senso di *Verfassung* e di *Konstitution*: forma dello Stato e Carta costituzionale. È su questo che non c'è un'idea.

Il dopo-Stato moderno è un punto oscuro, che la ricerca di teoria politica non illumina e che la pratica politica dunque non conosce. Qui c'è una grande storia, che a questo punto non si può né interrompere né continuare. E trasferire il problema in una dimensione sovranazionale, non risolve e non decide. Una Costituzione europea poststatale presupporrebbe un processo in atto di estinzione degli Stati-nazione, a livello di sovranità politica e non di funzionalità economica. Cosa di cui non c'è traccia in nessun luogo. E non basta certo il proclama di una autoreferenziale e vocativa Carta dei diritti per svuotare di potenza la storia degli Stati e riempire di forza la costruzione politica in un oltre-Stato. Sarebbe interessante forse ripartire dall'esperimento in un punto, in un luogo, come sempre è accaduto nella storia europea.

Ho sempre pensato che l'anomalia italiana, invece che essere sottoposta a un processo di normalizzazione, dovesse essere enfatizzata come stato di eccezione: portata cioè a produrre uno scarto fuori e al di là delle ultime stanche e ripetitive tradizioni europee. Dai vizi emersi nella crisi di sistema politico, si trattava di far emergere prima e dirigere poi un processo virtuoso, non di innovazione elettorale-istituzionale, ma di trasformazione politico-costituzionale. In fondo,

l'Italia è il paese che ha dato all'età moderna la fondazione del pensiero politico. E conserva, malgrado tutto, nella sostanza e nell'immagine, la figura retorica, inutilmente maledetta, della nazione con uno Stato debole e una politica forte, poca identità di patria e molte differenze in conflitto, una terra di difficile governo, ma di straordinaria vitalità, dall'alto e dal basso, della vita pubblica. Qui poteva essere giocata una grande partita, senz'altro di integrazione economica, nella comunità europea, ma nello stesso tempo di eccezionale autoriforma politica, con un ruolo di avanguardia nella ricomposizione di futuri assetti costituzionali. Una condizione ideale, quella del caso italiano, per tentare l'esperienza di un'uscita dall'*impasse* in cui ristagnano vecchie e nuove democrazie europee.

Democrazia: questo è il punto della crisi e della riforma. Torna dunque, anche per questa via, il punto di necessità della sua critica.

La critica teorica del comunismo alla democrazia è stata, nel Novecento, troppo inferiore al suo compito. Ne è residua una rovinosa pratica distruttiva, che dalla forma statuale del socialismo realizzato è discesa nella forma dei partiti, prima di quadri poi di massa. Il tema della libertà umana, organico all'orizzonte del comunismo politico, ne è risultato violentemente espulso. La libertà comunista è diventata un oggetto non solo introvabile, ma indesiderabile. Bisognerebbe ricostruirne il percorso teorico, dal giovanile attacco marxiano alla democrazia dei moderni, nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, alla successiva analisi polemica del bonapartismo, prima forma di democrazia plebiscitaria, alla *Bernsteindebatte* dentro la Seconda Internazionale, all'irruzione leniniana di *Stato e rivoluzione*, al marxismo occidentale dei Lukács e dei Korsch, alla ricerca gramsciana – ma di tutto Gramsci, quello dell'*Ordine nuovo* non meno di quello dei *Quaderni* – fino alla togliattiana democrazia di tipo nuovo: tutte cose che portavano in corpo, al centro o di lato, un'idea di libertà, non positiva o negativa, non *di* o *da*, ma *per*.

C'è poi un filone di critica liberale della democrazia, tutto da ri-

scoprire e, senz'altro, da utilizzare. Ci sono altri filoni critici pertinenti e interessanti, grande-conservatori e perfino legittimisti. Ma da Bonald e De Maistre e Donoso Cortés a Schmitt e Jünger, come da Stirner e da Herzen agli elitisti, Pareto, Mosca e Michels, sono venute realistiche, illuminanti, laiche sconsacrazioni della religione democratica. Noi possiamo vedere meglio, oggi. Quello che la democrazia parlamentare nascondeva, con il ruolo dei partiti politici e delle istituzioni rappresentative, scuole di selezione del ceto politico e sedi di mediazione degli interessi sociali, esplose ora in pericolosa evidenza nella deriva delle forme spurie di democrazia immediata, la «democrazia del pubblico», come dice Sen, potere non del popolo ma del pubblico, anzi dell'opinione pubblica: con l'enorme, irrisolto e inaffrontato problema di chi e di che cosa produce questa opinione sovrana, in era mediatica, nelle condizioni cioè di potere totalitario del messaggio e di dittatura del senso comune. Di qui in avanti, la libertà è destinata a diventare un punto di crisi, inconsapevole ai più, per i quali – questa è l'aggravante – c'è l'illusoria consapevolezza del contrario.

Due lezioni, di due classici, dal fondo dell'Ottocento e dal fondo del Novecento, si possono agevolmente assumere, senza tentazioni di rigetto: la lezione di Tocqueville e quella di Kelsen.

Tocqueville, 1848, avvertenza alla dodicesima edizione della *Démocratie en Amérique*: «A seconda che avremo la libertà democratica o la tirannide democratica, il destino del mondo sarà diverso». Paradosso, che la storia contemporanea ci consegna: abbiamo avuto, abbiamo, la tirannide della libertà democratica. E il destino del mondo, su questa frontiera, si è fatto a una sola dimensione. Alla fine dell'opera (Libro II, Parte IV, cap. 6, «Quale tipo di dispotismo debbono paventare le società democratiche»), Tocqueville tira le fila della sua lunga presenza, a vari livelli, dal viaggio al pensiero, di intellettuale europeo nella società americana. Le tipiche pagine, dopo la cui lettura si dice: tutto è stato detto. Pagine note e, proprio per questo, direbbe Hegel, non co-

nosciute. Pensiero profetico della politica, al meglio di se stessa. Con uno scarto immaginativo nella forma del discorso, ne riporto, simbolicamente, quasi per intero, il testo.

Avevo notato, durante il mio soggiorno negli Stati Uniti, che un assetto sociale democratico, simile a quello degli americani, poteva agevolare particolarmente lo stabilirsi del dispotismo; e avevo visto al mio ritorno in Europa come la maggior parte dei nostri principi si fosse già servita delle idee, dei sentimenti e delle esigenze provocate da questo stesso assetto sociale, per allargare la cerchia del loro potere.

Ciò mi portò a pensare che le nazioni cristiane avrebbero forse finito col subire un'oppressione simile a quella che un tempo pesò su molti popoli dell'antichità.

Un esame più approfondito dell'argomento e cinque anni di nuove meditazioni non hanno diminuito i miei timori, ne hanno però mutato l'oggetto.

Non si è mai visto, nei tempi passati, un sovrano così assoluto e potente da amministrare da solo, e senza l'aiuto di poteri secondari, tutte le diverse parti di un grande impero; nessuno ha mai tentato di assoggettare indistintamente tutti i sudditi alla lettera di una regola uniforme, né si è posto al fianco di ciascuno per dominarlo e guidarlo [...].

Si può notare che, al tempo della maggior potenza dei Cesari [...], la loro tirannia pesava fortemente su qualcuno, ma non si estendeva mai su un gran numero di persone; si attaccava a qualche grande oggetto e trascurava il resto; era violenta e limitata.

Se il dispotismo si affermasse nelle nazioni democratiche di oggi, c'è da presumere che avrebbe altre caratteristiche: sarebbe più esteso e più mite e avvilierebbe gli uomini senza tormentarli [...].

Penso dunque che la specie di oppressione che minaccia i popoli democratici non assomiglierà a nessuna di quelle che l'hanno preceduta nel mondo; i nostri contemporanei non possono trovarne nessun antecedente nei loro ricordi. Cerco inutilmente io stesso un'espressione che renda

esattamente l'idea che me ne faccio e la contenga; le vecchie parole come «dispotismo» e «tirannide» non sono più adeguate. La cosa è nuova, bisogna dunque cercare di definirla, visto che non posso darle un nome. Immaginiamo sotto quali aspetti il dispotismo potrebbe prodursi nel mondo: vedo una folla innumerevole di uomini simili ed uguali che non fanno che ruotare su se stessi, per procurarsi piccoli e volgari piaceri con cui saziano il loro animo. Ciascuno di questi uomini vive per conto suo ed è come estraneo al destino di tutti gli altri: i figli e gli amici costituiscono per lui la razza umana; quanto al resto dei concittadini, egli vive al loro fianco ma non li vede; li tocca ma non li sente; non esiste che in se stesso e per se stesso, e se ancora possiede una famiglia, si può dire per lo meno che non ha più patria.

Al di sopra di costoro sorge un potere immenso e tutelare, che si incarica da solo di assicurare loro il godimento dei beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite. Assomiglierebbe all'autorità paterna se, come questa, avesse lo scopo di preparare l'uomo all'età virile, mentre non cerca che di arrestarlo irrevocabilmente all'infanzia; è contento che i cittadini si svaghino, purché non pensino che a svagarsi. Lavora volentieri alla loro felicità, ma vuole esserne l'unico agente ed il solo arbitro; provvede alla loro sicurezza, prevede e garantisce i loro bisogni, facilita i loro piaceri, guida i loro affari principali, dirige la loro industria, regola le loro successioni, spartisce le loro eredità; perché non dovrebbe levare loro totalmente il fastidio di pensare e la fatica di vivere?

È così che giorno per giorno esso rende sempre meno utile e sempre più raro l'impiego del libero arbitrio, restringe in uno spazio sempre più angusto l'azione della volontà, e toglie poco alla volta a ogni cittadino addirittura la disponibilità di se stesso. L'uguaglianza ha preparato gli uomini a tutto questo: li ha disposti a sopportarlo e spesso anche a considerarlo come un vantaggio.

Dopo aver, dunque, afferrato nelle sue potenti mani ogni singolo individuo e averlo plasmato a sua volontà, il sovrano stende le braccia su tutta

quanta la società; ne ricopre la superficie di una rete di piccole regole complicate, minuziose e uniformi, attraverso cui gli spiriti più originali e gli animi più energici non possono mai farsi strada per superare la folla; non spezza la volontà, la fiacca, la piega e la domina; raramente obbliga all'azione, ma si oppone continuamente al fatto che si agisca; non distrugge, impedisce di nascere; non tiranneggia, ostacola, comprime, spegne, inebetisce e riduce infine ogni nazione a non essere più che un gregge timido e industrioso, di cui il governo è il pastore.

Ho sempre creduto che questa specie di servitù ben ordinata, facile e tranquilla, di cui ho fatto adesso il quadro, potrebbe combinarsi più di quanto non si immagini con qualche forma esteriore di libertà, e che non le sarebbe impossibile stabilirsi all'ombra stessa della sovranità popolare. I nostri contemporanei sono continuamente travagliati da due passioni contrastanti: provano il bisogno di essere guidati e la voglia di restare liberi. Non potendo liberarsi né dell'uno, né dell'altro di questi istinti contrari, cercano di soddisfarli entrambi contemporaneamente. Immaginano un potere unico, tutelare, onnipotente, ma eletto dai cittadini; combinano centralizzazione e sovranità popolare. Questo dà loro un po' di sollievo. Si consolano del fatto di essere sotto tutela, pensando che essi stessi hanno scelto i loro tutori. Ciascuno sopporta di essere tenuto al laccio, perché vede che non è un uomo o una classe a tenerne in mano il capo, ma il popolo stesso [...].

La soggezione nei piccoli affari si manifesta ad ogni momento, ed è sentita indistintamente da tutti i cittadini. Non li porta alla disperazione, ma, contrariandoli continuamente, li induce a rinunciare a far uso della loro volontà. Spegne, poco alla volta, il loro spirito e fiacca il loro animo, mentre l'obbedienza, che va prestata solo in un piccolo numero di circostanze gravi ma rare, non mostra la servitù che di tanto in tanto e non la fa pesare che su certi uomini. Invano incaricherete questi medesimi cittadini, che avete resi così dipendenti dal potere centrale, di scegliere di quando in quando i rappresentanti di tale potere; questo uso così importante, ma così breve e così raro, del loro libero arbitrio non

impedirà che essi perdano poco alla volta la facoltà di pensare di agire da soli, e che cadano così gradualmente al di sotto del livello umano. Aggiungo che diventeranno ben presto incapaci di esercitare questo grande e unico privilegio che rimane loro. I popoli democratici, che hanno introdotta la libertà nella sfera politica mentre accrescevano il dispotismo nella sfera amministrativa, si sono trovati in una situazione molto strana. Allorché si tratta della gestione dei piccoli affari in cui il semplice buon senso potrebbe bastare, ritengono che i cittadini ne siano incapaci; allorché invece si tratta del governo di tutto lo Stato, attribuiscono a questi cittadini immense facoltà; ne fanno alternativamente lo zimbello del sovrano e i suoi padroni, più che dei Re e meno che degli uomini. Dopo aver provato tutti i diversi sistemi di elezione senza trovarne uno che convenga loro, si stupiscono e continuano a cercare; come se il male che notano non dipendesse più dalla costituzione del paese che da quella del corpo elettorale.

È, in effetti, difficile capire come uomini, che hanno interamente rinunciato all'abitudine di dirigersi da soli, potrebbero riuscire a scegliere bene quelli che debbono guidarli; e nessuno riuscirà mai a far credere che un governo liberale, energico e saggio, possa mai uscire dai suffragi di un popolo di servi.

Una costituzione che fosse repubblicana al vertice e ultramonarchica in tutte le altre parti, mi è sempre sembrata un mostro effimero. I vizi dei governanti e l'imbecillità dei governati non tarderebbero a cagionarne la rovina; e il popolo, stanco dei suoi rappresentanti e di se stesso, creerebbe delle istituzioni più libere, o tornerebbe ben presto a stendersi ai piedi di un solo padrone. (A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, vol. II, UTET, Torino, 1981, pp. 810-815)

#### Commento di acuta intelligenza:

Balza agli occhi come in questo schema si dia per scontato un sostanziale dualismo tra la democrazia e la libertà [...]. Il processo democratico, che

pur rende gli individui uguali e perciò autonomi, non instaura necessariamente il processo della libertà. Nonostante il suo celebrato senso della complessità storica, Tocqueville è lontanissimo dal prevedere un futuro assetto «liberaldemocratico» – termine sicuramente estraneo alla sua mente come, del resto, a tutto il pensiero liberale del suo tempo – [...]. Per lui, da un lato c'è il movimento verso l'«égalité des conditions», cioè la mobilità sociale che rovescia la priorità ontologica della società organica in priorità logica degli individui nella società contrattuale; e le luminose analisi della *Démocratie* del 1840 descrivono questo movimento in tutta la sua autonoma forza «provvidenziale», che penetra nel profondo delle mentalità collettive determinando il prevalere incontrastato della nozione del «semblable» e dissolvendo l'idea stessa di alterità sociale: è il trionfo di quella «sorte d'égalité imaginaire» che risulta assai più forte di tutte le disuguaglianze reali che pure sono destinate a permanere. D'altro lato c'è il valore della libertà, anch'esso «provvidenziale», ma nel senso proprio che investe gli uomini come una grazia, un dono inegualmente distribuito e, proprio per questo, socialmente fecondo. La libertà di Tocqueville si incarna certamente nel succedersi delle diverse epoche, prima come libertà-privilegio poi come libertà-di-tutti, ma non si esaurisce nelle sue determinazioni storiche: è un *a priori*, un «goût sublime», dirà nell'*Ancien Régime*, che non può essere sottoposto ad analisi; anzi, affermerà apoditticamente nel medesimo contesto, «chi cerca nella libertà altro che essa stessa è fatto per servire». (U. Coldagelli, Introduzione a A. de Tocqueville, *Scritti, note e discorsi politici (1839-1852)*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. xvi e xxix-xxx)

Ma leggiamo l'altro classico, interprete del grande Novecento: *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1929), Capitolo 1: «La libertà». Già nella Prefazione, Kelsen aveva avvertito:

Democrazia è la parola d'ordine che, nei secoli XIX e XX, domina quasi universalmente gli spiriti; ma, proprio per questo, essa perde, come

ogni parola d'ordine, il senso che le sarebbe proprio. Per seguire la moda politica, si pensa di dover usare la nozione di democrazia – di cui si è persa ogni altra nozione politica – per tutti gli scopi possibili e in tutte le possibili occasioni, tanto che essa assume i significati più diversi, spesso fra di loro assai contrastanti, quando la solita improprietà del linguaggio volgare politico non la degrada addirittura ad una frase convenzionale che non esige più un senso determinato.

Come Tocqueville chiudeva il discorso in quel Capitolo 6, così Kelsen lo apre in questo Capitolo 1. Il contrasto è tra libertà e società: lì tra libertà individuale e società democratica, qui tra libertà politica e stato di società, cioè tra libertà naturale e ordine sociale. «“Ritorno alla natura” (o alla “libertà naturale”) significa soltanto “liberazione dal legame sociale”. L’ascesa alla società (o alla “libertà sociale”) significa “libertà dalla legalità naturale”.» Questa contraddizione – dice Kelsen – si risolve allorché la «libertà» diventa l’espressione specifica della legalità sociale, «vale a dire, etico-politica e giuridico-statale» (H. Kelsen, *La democrazia*, il Mulino, Bologna, 1981, pp. 37-38). Ma noi oggi sappiamo, dopo tutto intero il Novecento, che questa soluzione, questa conciliazione, non si è data in nessun sistema politico, né totalitario, né autoritario, né democratico. Quest’ultimo sappiamo, vediamo, che riproduce, in forme belle, pacifiche, consensuali, dentro la legalità sociale, la stessa separazione e contrapposizione tra il giuridico-statale e l’etico-politico.

La trasformazione del concetto di libertà il quale, dalla idea di una libertà dell’individuo dal dominio dello Stato, si trasforma in partecipazione dell’individuo al potere dello Stato, segna contemporaneamente la separazione della democrazia dal liberalismo. L’ideale democratico, se è ritenuto soddisfatto nella misura in cui gli individui sottomesi all’ordine dello Stato partecipano alla creazione di questo ordine stesso, sarà indipendente dalla misura nella quale questo ordine dello

Stato abbraccia gli individui che lo creano, vale a dire indipendente dal grado fino al quale riduce la loro «libertà». Anche se l’estensione del potere dello Stato sull’individuo fosse illimitata, nel caso quindi che la «libertà» individuale fosse completamente annientata e l’ideale liberale negato, la democrazia sarebbe ancora possibile, purché tale potere statale fosse creato dagli individui ad esso sottomessi. E la storia insegna che il potere democratico non tende ad espandersi meno di quello autocratico.

La discordanza fra la volontà dell’individuo, punto di partenza dell’esigenza di libertà, e l’ordine statale, che si presenta all’individuo come una volontà estranea, è inevitabile. E in uno Stato democratico, dove questa discordanza è ridotta ad un minimo approssimativo, si verifica una nuova trasformazione nell’idea di libertà politica. La libertà dell’individuo la quale, in ultima analisi, si rivela come irrealizzabile, finisce per restare in secondo piano, mentre la libertà della collettività le succede in primo. La protesta contro il dominio esercitato da uno che è simile a noi porta, nella coscienza politica, ad uno spostamento del soggetto del dominio, dominio che è inevitabile anche in regime democratico, vale a dire alla formazione della persona anonima dello Stato. *L’imperium* parte da questa persona anonima, non dall’individuo come tale. Le volontà delle singole personalità liberano una misteriosa volontà collettiva ed una persona collettiva addirittura mistica. Questo isolamento fittizio si effettua non tanto contro la volontà dei sudditi quanto contro la volontà di quegli individui che esercitano il potere e che appaiono come semplici organi di un soggetto ipostatizzato di tale potere. In regime autocratico, un uomo in carne ed ossa – anche se divinizzato – è considerato come un capo. In regime democratico è lo Stato stesso che appare come soggetto del potere. Qua il velo della personificazione dello Stato copre il fatto, insopportabile ad una sensibilità democratica, di un dominio dell’uomo sull’uomo. La personificazione dello Stato diventa la base della teoria del diritto pubblico contemporaneo, ha le sue radici in questa ideologia della democrazia.

Ma se si è scartata l'idea che gli individui siano dominati dai propri simili, perché non riconoscere ormai che l'individuo che deve stare sottomesso all'ordine dello Stato non è libero? Col soggetto del dominio cambia, contemporaneamente, il soggetto della libertà. Si afferma anzi con insistenza che l'individuo che crea l'ordine dello Stato, unito organicamente ad altri individui, è libero proprio nel legame di questa unione e in essa soltanto. L'idea di Rousseau che il suddito rinunci a tutta la sua libertà per riaverla di nuovo come cittadino è caratteristica, poiché questa distinzione fra suddito e cittadino indica un intero cambiamento del punto di vista sociale e il completo spostamento del problema. Il suddito è l'individuo isolato di una teoria individualistica della società; il cittadino è il membro non indipendente, semplice elemento di un tutto profondamente organico dell'essere collettivo di una teoria universale della società; di un essere collettivo che, dal punto di vista completamente individualistico di un apprezzamento delle cose fondato sull'idea di libertà, ha un carattere trascendente, metafisico. La conseguenza – da alcuni autori logicamente dedotta – è che, poiché i cittadini dello Stato sono liberi soltanto nel loro insieme, cioè nello Stato, chi è libero non è il singolo cittadino, ma la persona dello Stato. Ciò è anche espresso dalla formula secondo la quale è libero soltanto il cittadino di uno Stato libero. Alla libertà dell'individuo viene a sostituirsi, come esigenza fondamentale, la sovranità popolare o, che è lo stesso, lo Stato autonomo, libero.

Questa è l'ultima tappa del processo di trasformazione dell'idea di libertà. Chi non vuole o non può seguire l'evoluzione che questo concetto compie in virtù di una logica immanente, può criticare la contraddizione esistente fra il suo significato iniziale e il suo significato finale e rinunciare a capire le deduzioni di chi, meglio di ogni altro, seppe analizzare la democrazia, di chi non retrocesse nemmeno di fronte all'asserzione che il cittadino è libero soltanto attraverso la volontà generale e che in conseguenza, obbligandolo ad obbedirvi, lo si costringe ad essere libero. È più di un paradosso (*vedi* Rousseau, *Contratto*

*sociale*, Libro IV, cap. 2, in nota) è un simbolo della democrazia, che nella Repubblica di Genova, sulle porte delle prigioni e sulle catene a cui, nelle galere, erano legati gli schiavi, si leggeva la parola «Libertas». (Ivi, pp. 46-49)

Jacob L. Talmon nella sua ricerca *The Origins of Totalitarian Democracy*, partiva esplicitamente dalle parole di Tocqueville sull'insufficienza dei vecchi termini di dispotismo e di tirannia, con la conseguente necessità di trovare nuove espressioni per «la chose nouvelle». Talmon partiva implicitamente anche dalla lettura che Kelsen aveva fatto di Rousseau. Dalla tradizione giacobina, dal messianismo politico, dall'utopia babouvista, dal terrore bolscevico, veniva fuori l'idea della democrazia totalitaria, come «dittatura che si basa sull'entusiasmo popolare». Donde, «il paradosso della libertà»:

La libertà umana è compatibile con un unico modello di esistenza sociale, anche se tale modello mira al più alto grado di giustizia sociale e di sicurezza? Il paradosso della democrazia totalitaria consiste nell'asserzione di tale compatibilità. (J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 1967, p. 9)

Questo si scriveva cinquant'anni fa, alla fine del grande Novecento. Oggi, a secolo trapassato, non è più questo il problema. Dietro di noi, non il tentativo di realizzazione di grandi, impossibili ma, appunto, entusiasmanti, opzioni ideali. Dietro di noi, e davanti a noi, la realizzazione di immani, ingovernati e apparentemente anonimi, inattaccabili, processi pratici. L'unificazione del mondo sotto un solo segno di dominio indiretto, il crollo, sia di organizzazione che di movimento, delle soggettività alternative, la morte del popolo e il surrogato della massa nella titolarità della funzione del sovrano, le forme spurie, comandate dall'alto, della democrazia diretta, il primato della comunicazione e la subalternità della politica, e il fatto, il dato, che



tutto questo produca il pensiero che ci sia una, e una sola, forma, ultima e finale e indiscutibile, di sistema politico, senza più altro e senza più oltre di pubblicamente desiderabile, – suggerisce il titolo, rovesciato, di «totalitarismo democratico». È l'aspetto totalizzante della democrazia politica, è l'integralismo della religione democratica, è la dogmatica dominante delle forme giuridiche e istituzionali vigenti, che rimette in campo «il paradosso della libertà»: campo di conflitto politico-teorico.

## 27. Ulrich ad Agathe

«Mi hai chiesto che cosa credo. Credo che tutti i precetti della nostra morale siano concessioni a una società di selvaggi.

«Credo che nessuno sia giusto.

«Credo che nulla rimanga in equilibrio e che invece ogni cosa vorrebbe sollevarsi sull'altra.

Questo è il mio credo; ed è nato con me, o io con esso.»

[...]

«Affrontare la vita con la morale che ci è trasmessa è come avviarsi su una corda oscillante tesa su un abisso, senz'altro sussidio che il consiglio: tieni ben dritto!

«A quanto pare io sono nato, senza che io ne abbia merito o colpa, con una morale diversa.

«Mi hai chiesto che cosa credo. Credo che anche se mi si dimostra mille volte che, per i motivi in vigore, una cosa è buona oppure bella, io sono e rimango indifferente, e l'unico segno sul quale regolerò il mio giudizio è: se la sua presenza mi abbassa o mi innalza.

«Se mi desta alla vita, oppure no.

«Se soltanto la mia lingua ne parla o il mio cervello, oppure il brivido che s'irradia fino alla punta delle dita.

«Ma anch'io non posso dimostrare nulla.